

小林秀雄の「無私」と西田幾多郎・シュタイナーの認識論

—— 正当な解釈と評価のために

有田 和臣

序

1 小林秀雄の「肉体」論とシュタイナーのニーチェ論

2 小林秀雄の古典・歴史認識と西田幾多郎の「人格」論

3 シュタイナーの「純粹経験」と西田、小林の「無私」

結

注

ルドルフ・シュタイナーによる「純粹経験」概念が、西田幾多郎を経て、小林秀雄に受容された様態を検討した。哲学者にして教育学者、神秘思想家でもあるルドルフ・シュタイナーや、その影響下にあつたと考えられる西田幾多郎の認識論は、自己の意識経験の外に設定された一切の思考基準の否定と自己の意識経験への一元的な依拠に由来する、一見、個人的、情動的認識姿勢の様相を呈している。しかしこれらは単なる主観主義を超えた地点、すなわち近代の主知主義を乗り越え得る認識の立脚点を目指したものと考えられており、それが小林秀雄の文言に、かなり忠実な形で反映されている事実を示唆した。

序

小林秀雄没後三十五年を経た現在も、小林を論ずる文章は引きも切らず生み出され続けている。しかし多くの場合、小林の文章を読む側がそれをどのように位置づけ得るかという視点に重心が置かれる傾向が見られ、小林がどのようにしてその文章を生み出し得たかという創造の側の視点に立った実証的調査の面は比較的に手薄のように思われる。

そこで本稿は、小林の文章がどのような素材をもとに生み出されたか、なぜ特異な個性と評されながらそれが一定の評価を受け続け得ているかを、執筆当時の小林の思想的な背景、文脈を参照することによって、実証的に検討する立場に立とうとするものである。

ある思想的背景より発された言葉を理解しようとするとき、その背景への理解なしには適正な判断は困難だろうし、正当な評価も難しいはずである。小林秀雄の言葉が特異な個性を持つているならば、その言葉の由来するところ、その発想の源泉に、それを理解するための鍵があるのではないか。本稿はこの視点から、小林秀雄の文章が編まれていく際にその素材となつたであろうルドルフ・シュタイナーおよび西田幾多郎等の形成する思想潮流の一部を発掘する試みである。またそれを、小林の文章の正当な評価に繋げ

ていく試みでもある。

1 小林秀雄の「肉体」論とシュタイナーのニーチェ論

次の文言は、昭和十七年『文学界』に発表された小林秀雄「當麻」の一部である。たとえば「美しい『花』がある、『花』の美しさといふ様なものはない」といった言い回しに、小林の文章の詩的な散文としての特質、言い換えれば特段の論理的な根拠の不在が度々指摘されてきた。しかしこうした文言に何らかの裏打ちがあるからこそ、小林の文章が読者を惹きつける力を持ち続け得たという一面があるのではないだろうか。本稿を、小林の文章の特質を言う際にしばしば俎上に上げられる、これらの文言の背景を探るところから始めたい。

それ〔室町時代〕は少しも遠い時代ではない。何故なら僕は殆どそれを信じてゐるから。そして又、僕は、無要な諸觀念の跳梁てうりやうしないさういふ時代に、世阿彌が美といふものをどういふ風に考へたかを思ひ、其処に何んの疑はしいものがない事を確かめた。「物数を極めて、工夫を盡して後、花の失せぬところをば知るべし」。美しい「花」がある、「花」の美しさといふ様なものはない。彼〔世阿彌〕の「花」の觀念の曖昧さに就いて頭を悩ます現代の美学者の方が、化かされて

ゐるに過ぎない。肉体の動きに則つて觀念の動きを修正するがいゝ、前者の動きは後者の動きより遙かに微妙で深淵だから、彼はさう言つてゐるのだ。不安定な觀念の動きを直ぐ模倣する顔の表情の様なやぐざなものは、お面で隠して了ふがよい、彼が、もし今日生きてゐたなら、さう言ひたいかも知れぬ。^①

右の文言の背景のひとつとして、和辻哲郎の紹介を経たニーチェ思想があつたであろう事實は、前稿で指摘したところである。当時流布していた大正十三年・十四年刊の生田長江訳『ニイチェ全集』には次のようにある。

身体^②の現象はより豊富^③な、より明瞭^④な、より補足しやうい現象である。それは整然と秩序正しく前方へ引き出されねばならぬ。そして其最終の意義について何等の説示もなされてはならぬ。^⑤

大切なのは、身体^⑥から出^⑦發し、それを手引として用ふことである。それはずつとより豊富な現象であり、またより明白なる觀察を容^⑧すのである。身体に関する信仰は、精神に対する信仰よりもより善く確立されてゐる。^⑨

最初の引用文の大意は「理知によつてはその究極の意義を解き明かしたい豊富さをもつ身体現象を、認識の第一の基準とせよ」といったところである。ニーチェが「精

神」よりも「身体」(原佑訳『ニイチェ全集』^⑤)は同じ語を「肉体」と訳している)に価値を置くのは、觀念的・理知的な働きが、人間の生命力の総合的・全体的に統合された働きのうちの一部でしかないと考える立場、言い換えれば、精神と肉体を二元論的に分け、前者を後者の主宰者にとらえる、いわゆるデカルト的な近代精神を批判する立場にあるからである(これについては論者前稿および「小林秀雄と生命主義美術批評・「人格」主義から「肉体」の思想まで」^⑥で言及した)。和辻哲郎『ニイチェ研究』(大正二年)は次のように解説する。

『我』の信仰を身体より導き出すに就ては、ニイチェは『力の中心』と身体とを合一して考へてゐる。こゝに云ふ身体は吾人の知力によつて解釈した生理学的のものではなく、主客未分の境に於ける直接な生命としての身体である。……個体として身体は時間空間に制限せられたる意味の個体ではなく、宇宙の本質と同一でありながらまた一つの特質の開展である所のものである。吾人が論理的解釈と離れて純粹に生きる時、内より活らく真実の力として感ずるものは即ち上に云つた意味の『身体』の感じなのである。^⑦

和辻によればニーチェは、「独立した『我』は存在しない」としたうえで、『我』は力感の主客として想像せられ

たる者に外ならない」としている。さらに「ニイチエがこゝにいふ『力感』は権力意志をその感動の方から見た者」、つまり「権力意志」を感覚的にとらえようとした表現であり、この「力感」は「原子的な表象の集団たる意識の底に常に流動しつゝ活動せるものを指したのである」^⑧、つまりそれぞれが個々多様な運動をしている人間の「意識」の奥底にあつて、常にそれらの「根本動力」そのものの様態として働いている見えない動機、すなわち「権力意志」（現在は通常、「力への意志」と訳される）そのものの様態を指している。「権力意志」とは、「感覚や恣意の内に動力とし評価者としてひそみ全然原子的に相互の連絡を欠いてゐる所の意識に対して、方向と活力とを与へるもの」であり、「神秘的な直接的な事実」である。「我」は権力意志の主客として「仮構」されたものにすぎないので、そこに宿ると考えられている「精神」を起点にものを考えるのは不毛だと説くのである。

これら「権力意志」や「直接的な生命」といった用語は、人間の根源的な生命力やその働きを言い表しており、和辻『ニイチエ研究』はこの、理知によつてはとらえ得ない、意識を超えた動力として人間の内にある「根本の力」こそが、われわれが行爲する際に依拠すべき唯一の価値観であるとする立場を、ニイチエ思想の核心として解釈している。

そしてこの立場は、明治末以降、昭和初年代前半にかけて日本での流行が見られた「大正生命主義」の特徴と、用語の上でも理念の上でも濃厚な共通性を示すものだった。そこで『ニイチエ研究』はこの「大正生命主義」と呼ばれる思想潮流の発祥と流行を検討する上で重要な位置を占める著作である事実を、論者は主張してきた。いわゆる「大正教養主義」に属すると見られる思想家たち、生命主義国語教育論者たち等を含め、この著書が与えたと思われる影響の範囲は決して小さくないものだった。小林秀雄もまたその中に含まれる。

ところで、和辻哲郎はそうした生命主義的な発想をどこから得たのだろうか。明治四〇年代初めより典型的に生命主義的な発想と用語をもつ文芸評論および教育論を発表し始めた片上伸、やや遅れてほぼ同時期に生命主義的美術評論を書き始めた高村光太郎ら白樺派系論客たちと和辻とは、その後の大正生命主義の特質を決定づける発想や用語において、大きな共通項があった。これらに鑑みれば、明治四〇年前後に、彼らを同じ方向に向かわせた何らかの動き、および西洋思想としての「生の哲学」を日本的に解釈した大正生命主義を成立せしめる何らかの動きがあったのではないかと推測される。

この間の事情を解く手がかりの一端として、哲学者であ

り教育学者であり神秘思想家でもあったルドルフ・シュタイナーの思想に注目し、それが和辻哲郎、および生命主義的視点に立っていたと考えられる哲学者西田幾多郎に与えた影響力を検討してみたい。シュタイナー思想には、大正生命主義の原動力になったのではないかと考えられるほどの、日本の思想界への隠然たる影響力が、実はある。管見では三者の関係を最初に示唆したのは、河西義治『京都学派の誕生とシュタイナー』(二〇〇四年)^⑪である。河西は、シュタイナーによる一八九五(明治二八)年刊の著作『ニーチェ・同時代との闘争者』が、ニーチェ思想の核心を「力への意志」(同語の和辻訳は「権力意志」)に見ている点、シュタイナーの著作が言及を避けたニーチェの「永遠回帰」思想について『ニーチェ研究』もまた避けている点、和辻の他の著作と『ニーチェ』研究の性格にあまりに大きな懸隔がある点などをあげ、和辻の『ニーチェ研究』が「シュタイナーのニーチェ論の骨組みをそのままにして、別風の肉づけをしただけ」だと断定している(河西は、和辻に『ゼレン・キエルケグオル』という、『ニーチェ研究』に比肩し得る著作がある事実には言及していないが、この著作が『ニーチェ研究』ほどに話題になることも評価されることもなかったのは事実である)。

河西は例えば、『ニーチェ研究』序文の「彼の一生の幾

度かの変遷は、彼の思想の論理的展開ではなくして、むしろ彼の人格の成長である」と、シュタイナーによる『ニーチェ』序文の「私は、ニーチェの場合採り上げるべきなのは主張の変化ではなく、上昇運動、つまり一つの人格の自然な発展だけであることを示そうとした」といった個所を引き比べ、両者の類似性を指摘している^⑫。確かに両著作の論点、主張に共通点は多々あり、和辻がシュタイナーによるニーチェ論に大きな影響を受けたことに間違いないようだが、和辻なりの解釈や他の思想家・著作からの影響も当然多々見られるので、河西の主張する「剽窃」には当たらないと思われる。

それにしても、論者もかつて引用した西尾幹二による和辻評価「和辻の本の独創性はニーチェの存在の根本形式を『権力意志』にみた着眼にある。……この意図に類似したニーチェ論は、当時世界にまったくなかった。権力意志の形而上学という今日ではほぼ定説となっているニーチェ論は、久しく外国においてもみられなかった観点である」(一九八二年)^⑬は誤っていたことになる。当時日本に広くは知られていなかった哲学者にして教育学者(芸術教育学者)、および神秘思想家でもあったルドルフ・シュタイナーは、生前のニーチェと面会し、ニーチェの遺稿の整理に当たった人物であり、ニーチェ同様、近代的主知主義に偏

向した学術界の傾向を嫌い、生きて活動している人間経験にとつての真実を追究した思想家として、ニーチェに深い親近感を抱いていた。このシュタイナーのニーチェ論の影響下に和辻『ニーチェ研究』が書かれたのは事実であるようだ。

本稿は、河西とは別の視点に立つものとして、すなわち大正生命主義に関わるとみられる著述家たちの生命主義的な発想の源泉をさぐり、その思想的文脈を再現することによって、それらの著述が本来意図した思想の輪郭を明らかにし、かつそれに即した意義を見いだすための基礎作業の試みとして、両者を比較検討したいと考える。シュタイナーは次のように書いている。

観念論者たちは人間を肉体と魂とに分割し、全存在を現実と観念に分けた。そして彼らは現実と肉体をいっそう蔑視できるように、魂と精神と観念を特別な価値のあるものとした。しかしツァラトゥストラは次のような意味のことを言う、へ、一つの現実、一つの肉体が存在するだけである。魂はたんに肉体に、観念はたんに現実⁽¹⁵⁾に付属するものである。人間の肉体と魂は一つである。体と精神は一つの根から発しているのだ。自身に精神を生み育てる力のある体が存在するからこそ、精神は存在するのである。植物が自身に花を咲か

せるように、体は自身に精神を開花させるのである。」「兄弟よ、お前の思考と感覚の背後には、自己と呼ばれる強大な支配者、知られざる賢者がいるだ。彼はお前の肉体に住んでいる。お前の肉体が彼なのだ。」⁽¹⁶⁾

右の末尾に引用されているのはニーチェ『ツァラトゥストラ』第一部「肉体の侮蔑者」(生田長江訳目次による)の一部である。シュタイナーはニーチェの同著作を読み解きながら、考え、判断する主体としての「精神」を偏重する近代的学問姿勢を批判する立場に立ち、独立した「精神」の否定および心身一如の認識論を主張している。さらにシュタイナーは次のように言う。

「お前の最高の知恵の中よりも、お前の体の方⁽¹⁷⁾に多くの理知が存在する。(中略)……」

花を木からむしり取り、むしられた花がその後なお成育して実を成らすだろうと思う者は愚か者である。精神を自然から切り離し、その切り離された精神がなお創造し続けられると思う者も同様愚か者である。病んだ本能の持ち主が精神と肉体の分離を行ってきた。⁽¹⁸⁾

右の冒頭で引用されているのも「肉体の侮蔑者」の一部である。大正十年刊生田長江訳全集の該当箇所を次に示す。汝の思想と感情の背後に、我が兄弟よ、強大なる主宰者、知られざる智者は立てり。これに名けて自身と

云ふ。汝の肉体の中に彼は住む。汝の肉体は即ち彼なり。

汝の肉体には、汝の最善の知恵にあるよりも多くの理性あり。されば汝の肉欲が、恰も汝の最善の知恵を必要とする所以を、何人かよく知るものぞ。

右にあげてきた三者（ニーチェ、和辻、シュタイナー）はそれぞれ、心身一如の視点を説きながら、その視点より「肉体」（身体）の重視を称揚している。観念（精神）の偏重をいましめる視点も共通している。これらと小林秀雄の文章の立脚点には明らかな同質性がある。

小林がシュタイナーのニーチェ論に拠ったのか、またはニーチェ『ツァラトストラ』および『権力への意志』に直接拠ったのか、あるいはそれらを合わせ読んだか、この部分だけの比較でただちに判断しがたいところである。しかし、いづれにしても、本節最初に引いた小林秀雄の文言「肉体の動きに則つて観念の動きを修正するがいゝ、前者の動きは後者の動きより遙かに微妙で深淵だから」の背景に、ニーチェの肉体論があつた事実は認定し得るだろう。

これまでの論稿に示してきたように、小林の文章には、和辻『ニーチェ研究』からの直接の借用と思われる用語もあれば、長江訳『ニーチェ全集』から引いたと思われる文言もあつた。小林が両者を合わせ読んだと考えて不自然は

ない。さらに本稿では、和辻が『ニーチェ研究』の下敷きにしたと思われるシュタイナー『ニーチェ』からの直接の影響という可能性もあげておきたい。『ニーチェ研究』ではなく『ニーチェ』を含むシュタイナーの著作にのみ見られる記述が影響したと思われる文言が、小林の著作中に見られるからだ（事例は後述する）。ドイツ語を読まないはずの小林がどのような経路でシュタイナーを受容できたかは不明である。ここでは、そのように考えざるを得ない事例が多々ある、という報告をするにとどめるほかない。

以上の検討により、小林がしばしば「肉体」重視の姿勢を示す理由の一端が明らかとなる（多くの事例について、以前に拙稿にて言及したので、ここではこれ以上示さない）。小林は、心身一如の統一的なはたらきとしてある生命の現実の姿をとらえることに主眼を置いていると考えられる。そこには当然、「無要な諸観念の跳梁」すなわち主体としての精神の働きに偏重した近代的な学問姿勢に対する批判の意識を含んでいることになる。観念的分析に偏しない、より生の活動の全体を生かした、現実への向き合い方を指向していることになる。

では、小林秀雄にとって、室町時代が「少しも遠い時代ではない」（本節冒頭の引用文）のはなぜか。小林は、より具体的にはどのような姿勢で古典に対そうとしているの

か。さらに検討を進める。

2 小林秀雄の古典・歴史認識と西田幾多郎の「人格」論

本節では、小林の文言を検討しつつ、同時代に活躍した京都学派の哲学者にして、いわゆる「大正教養主義」を牽引した人物であり、大正生命主義を体現する一人でもあったと目される西田幾多郎との関係に言及する。前稿でも言及した両者の「シンクロニシティ」をさらに検討することになる。

典型的な事例の一つとして、戦後に発表された「弁名」(昭和三十六年)と題される小林の文章の一部を示す。

彼等〔伊藤仁斎や荻生徂徠〕が、古典を自力で読もうとしたのは、個性的に読もうとした事ではない。彼等は、ひたすら、私心を脱し、邪念を離れて、古典に推参したいと希つたのであり、もし学者が、本来の自己を取戻せば、古典は、その真の自己を現す筈だと信じたのである。彼等に問題だったのは、古典に接する場合の、人間としての学者の全的な態度なのであり、如何にして無私を得ようかと案ずる倫理的態度だったのだであつて、彼等が身につけたこの無私な態度は、今日言ふ学者の人格とは関係のない研究の客観的な方法と

は、全く意味合ひが違ふのである⁽¹⁹⁾。

右で小林は「ひたすら、私心を脱し、邪念を離れて、古典に推参」する姿勢を言い、そうした「無私な態度」の必要性を説きながら、それを「人間としての学者の全的な態度」と言い換え、今日の「学者」の標榜する「人格とは関係のない研究の客観的な方法」を対置してみせる。しかし無私な態度の結果、「学者が、本来の自己を取戻す」ことによって古典が「その真の自己を現す」という言明は、やはり感覚的に過ぎる主張に見える。また一方、これが単に主観を優先する意図だったのなら、小林の文章は今日まで生き残る力をもたなかったのではないだろうか。ならば小林は何を言おうとしているのか。同文章からさらに引用する。

人間的事物といふ非合理的な実体は、私達に、その中で生きて考へて欲しい、考へられなければ感じて欲しい、といつも要求してゐる。この要求は、こちら側の見方や考へ方のご都合な整備などには一顧も与へはしない。その事を常識は感得してゐる。だが、残念ながら常識は生活に多忙なのである。⁽²⁰⁾

古典は「人間的事物」と言い換えられ、「その中で生きて考へることが要求される。対象に心情的に寄り添うような、きわめて情感的な態度が求められているのだらうと

いう理解はできるが、その要求は「こちら側の見方や考へ方のご都合な整備などには一顧も与へはしない」という、謎めいた言明が付加されることによって、単なる主観主義とは受け取れ得ない文脈を形成している。小林が読み込んでいたと思われる和辻『ニイチエ研究』には次のような文があった。

純粹なる心的活動はニイチエにあつては人間の全的活動に外ならぬ。独立した身体もなければ独立した精神もない。たゞ人間がある。権力意志としての人間がある。⁽²¹⁾

人間の心身一如の活動の全体、つまり「人間の全的活動」は「純粹なる心的活動」であり、それは根源的な生命力であるところの「権力意志」の活動そのものだと言うのである。小林の使う「全的」という語と和辻のそれが同じニュアンスである点は以前に論じたので、ここではその「全的な態度」が「無私」であることに、どのようにつながるのかを検討する。そのための有力な手がかりとなるのが、和辻、小林とおそらく発想の源を同じくする西田幾多郎の文言である。

西田幾多郎『善の研究』（明治四四年）が、生命主義的な色彩を帯びている点には前稿で言及した。同書で西田は次のように言う。

我々が全く自己を棄て、思惟の対象即ち問題に純一となつた時、更に適当にいへば自己をその中に没した時、始めて思惟の活動を見るのである。思惟には自ら思惟の法則があつて、自ら活動するのである。⁽²²⁾

我々が物を知るといふことは、自己が物と一致するといふにすぎない。花を見た時は即ち自己が花となつてゐるのである。花を研究して其本性を明にするといふは、自己の主観的臆断をすて、花其物の本性に一致するの意である。⁽²³⁾

想像も美術家の想像に於て見るが如く入神の域に達すれば、全く自己を其中に没し自己と物と全然一致して、物の活動が直に自己の意志活動と感ぜらるゝ様にもなるのである。⁽²⁴⁾

右には、自己を「思惟の対象」の中に「没した時、始めて思惟の活動を見る」という、きわめて逆説的な表現が見られる。自己を没したところから思惟が始まるとは、どのような状態を指すのか。この、無私でありつつ対象の内部に寄り添うという小林の表現と、「全く自己を棄て、思惟の対象即ち問題に純一とな」という西田の表現との類似性は高い。小林と西田が生命主義的傾向を持つ点で同じ思想的傾向を持つ点を前稿までに確認してきた。それを踏まえれば、この類似は偶然ではなく、両者が同じ思想潮流に

属するため、すなわちその発想の源泉を同じくするためだと考えるのが適当だろう。そうであれば右以外の点にも両者の類似性は見出せるはずで、実際のところ、それは多々発見できるのである。

さらに西田の文言を追ひ、その意図を検討する。

余が前に實在に就いて論じた様に、物体といふも我々の意識現象を離れて別に独立の實在を知り得るのではない。我々に与へられたる直接経験の事實は唯この意識現象あるのみである。空間といひ、時間といひ、物力といひ、皆この事實を統一説明する為に設けられたる概念にすぎない。物理学者のいふ様な、すべて我々の個人の性を除去したる純物質といふ如き者は最も具體的事実に遠ざかりたる抽象概念である。²⁶

ここに表れているように、西田もまた、「物理学者のいふ様な、すべて我々の個人の性を除去したる純物質といふ如き者」への違和感、我々が現実を経験する現象がそれぞれに持っている個々独特の性質、色合いを捨象する立場への違和感、すなわち、いわゆる客観性を重んずる近代的学問姿勢への違和感となえている。人間にとつての實在はすべて、「意識現象」から発生するものだという一元論的な立場から、西田は精神と物質（身体）の二元論に異を唱える。西田は「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明

して見たい²⁶」という意図で『善の研究』を書いたと、その「序」に述べており、その「純粹経験」は意識の原初的な状態を指している（その定義には揺れ幅があるとの指摘が諸家によつてなされているが、少なくとも『善の研究』での西田は明確に一義的な定義を述べている²⁷）。すべての判断の出発点を、この「純粹経験」に置く立場に、西田は立つ。そして「純粹経験」（または「直接経験」）にとつては、「空間」も「時間」も仮構された概念にほかならないという考え方は、前節にあげた和辻が「こゝに云ふ身体」は、「吾人の知力によつて解釈した生理学的のものではなく、主客未分の境に於ける直接な生命としての身体であり、またそれは「時間空間に制限せられたる意味の個体ではない」、としていた文言と同じ思想的文脈上にある。和辻の言う「身体」は、『力の中心』すなわち根源的生命力と「合一」であり、主客未分の、生命の原初的狀態を指す。「純粹経験」もまた、意識を白紙にした狀態の我に訪れる経験であり、いまだ観念的分析を経ない「純粹」な「我」には、時間も空間も幻視されておらず、「室町時代」も「少しも遠い時代ではない」わけである。

さらに西田は、続けて次のように言う。

具體的事実に近づけば近づく程個人的となる。最も具體的な事實は最も個人的なる者である。……最も根

本的なる説明は必ず自己に還つてくる。宇宙を説明する秘鑰は此自己にあるのである。物体に由りて精神を説明せうとするのはその本末を顛倒した者といはねばならぬ。⁽²⁸⁾

「自己を棄て」た我々の認識が、「實在」の具体的な本性に肉薄すればするほど、「個人的」な色彩を強め、「自己に還つてくる」という主張は、小林の、無私の状態で古典に肉薄し学者が「本来の自己を取戻」せば「古典は、その真の自己を現す」という主張にきわめて近い。両者とも、人間にとつての生の経験のリアリティを追究していると考えられ、おそらくこの類似も、両者が参照した先行思想が同じであること、つまり両者が思想の源泉を同じくことが理由である。

西田（同じく、小林）は、自己を棄てて対象のうちに没入することによって「思惟」が可能になり、その結果、「個人の性」を帯びた「具体的事実」つまり我々の経験の真相に肉薄することができると主張する。ここで言う「思惟」は「物体に由りて精神を説明」しようとする「物理学者」のようなそれとは異なる活動となる。総合すると、主観でもない、客観でもない、いわば対象に対する主客同一の認識姿勢が目指されているということのようである。

たとえば西田には次のような言明もある。西田が自らの

言う「主客合一」の典型例として「愛」をあげている箇所である。

何故に愛は主客合一であるかを話して見よう。我々が物を愛するといふのは、自己をすてゝ他に一致するの謂である。自他合一、その間一点の間隙なくして始めて真の愛情が起るのである。我々が花を愛するのは自分と一致するのである。月を愛するのは月に一致するのである。親が子となり子が親となり此処に始めて親子の愛情が起るのである。……我々が自己の私を棄てゝ純客観的即ち無私となればなる程愛は大きく深くなる。親子夫妻の愛より朋友の愛に進み、朋友の愛より人類の愛にすゝむ、仏陀の愛は禽獣草木にまでも及んだのである。……斯の如く知と愛とは同一の精神作用である。それで物を知るには之を愛せねばならず、物を愛するのは之を知らねばならぬ。⁽²⁹⁾

右の「自分が花と一致する」ことによつて花を知る、というような謎めいた文言、「知と愛とは同一の精神作用である」といった逆説的文言は、小林秀雄のそれを彷彿させる。とりわけ、「我々が自己の私を棄てゝ純客観的即ち無私となればなる程愛は大きく深くなる」という文言は、通常の意味ではまったく対立する「純客観」と、情緒的概念に属する「愛」との直結を説く、きわめて逆説的な表現を

含んでいる。こうした箇所には、小林が古典や歴史に対する姿勢の様態を解く鍵がありそうである。実際に小林もまた「歴史と文学」(昭和十六年)で次のように述べている。

歴史を貫く筋金は、僕等の哀惜の念といふものであつて、決して因果の鎖といふ様なものではないと思ひます。……死んだ子供を、今もなほ愛してゐるからこそ、子供が死んだといふ事実が在るのだ、と言へませう。愛してゐるからこそ、死んだといふ事実が、退引きならぬ確実なものとなるのであつて、死んだ原因を、精しく数へ上げたところで、動かし難い子供の面影が、心中に蘇るわけではない。⁽³⁰⁾

歴史解釈の姿勢を説くにあたり、「愛」という通常は情緒的な色合いを持つ語または概念を用いたことで、さまざまに議論を喚起してきた箇所である。しかし西田と小林の両者を合わせ読めば、小林が近代的な学問姿勢からは非客観的態度として遠ざけられているような、いわば「人格」的に対象に向かう姿勢によってこそ人間的な真実が見えるといった方向の論調を志向している事実が見えてくる。小林は単に情緒に訴えているのではなく、和辻、西田等によつて日本に受容されたと見られる「生の哲学」系の認識論をなぞろうとしているのだ。それは当面のところ、私心を棄てて、理論的・観念的価値尺度に一切頼らず、対象を純

粋に自己の意識に映したときに現れる人格的・人間的な歴史(古典)認識の姿をめざす姿勢だ、と言えそうである。

西田は『善の研究』(第三編第十章「人格的善」)で、一章を割いて「人格」を論じ、善は「人格即ち統一力の維持発展にある」としつつ言う。

人格は其人其人に由りて特殊の意味を持つた者でなければならぬ。真の意識統一といふのは我々を知らずして自然に現はれ来る純一無雜の作用であつて、知情意の分別なく主客の隔離なく独立自全なる意識本来の状態である。我々の真人格は此の如き時に全体を現はするのである。故に人格は単に理性にあらざ欲望にあらざ沉んや無意識衝動にあらず、恰も天才の神来の如く各人の内より直接に自発的に活動する無限の統一力である……我々の人格とは直に宇宙統一力の発動である。

意識的・理性的な操作を極力避け、我々の意識の奥底に本来的に備わつた「自発的」な統一力にまかせたときにこそ、我々の「我々の真人格」が現れる。それは「我々を知らずして自然に現はれ来る純一無雜の作用」なので、「こちら側の見方や考えへ方のご都合な整備などには一顧も与へはしない」(小林)のだ。西田が先の引用文中で「思惟には自ら思惟の法則があつて、自ら活動するのである」としていたのも、この「各人の内より直接に自発的に活動す

る無限の統一力」と同じ働きの説明と見做すことができる。おのずから各人のうちに働き、「其人其人に由りて特殊の意味を持」ちつつも有機的統一を持った認識の像を結びしめるような、自律的な作用であるところの「人格」作用（和辻の権力意志と定義はほぼ重なる）を「発動」させるために、小林は「無私」であろうとするのである。このように、小林の文言に西田のそれを重ねて読めば、両者の文言に首尾一貫した姿が浮かび上がってくるのがわかるだろう。

ではこれら西田、小林等の持つ共通項の源泉はどこにあるか。

3 シュタイナーの「純粹経験」と西田、小林の「無私」

前記河西は、西田『善の研究』と、シュタイナーによるゲーテ論（原著明治十九年刊³¹）が、ともに「純粹経験」を起点にした論である点、両者の「純粹経験」定義がほぼまったく同一である点をあげ、西田がシュタイナーの論を「剽窃」したのだとしている。加えて、論者が右にあげてきた事例とは別の例をあげつつ、両者の類似を証明しようとしている。

和辻の場合と同様、たしかに『善の研究』にはシュタイ

ナーの著作との多くの共通項が認められ、西田がシュタイナーの影響を受けた事実には間違いはないと考えられる。しかし西田独自の論の展開も示されており、やはり剽窃と言えるほどの相同性は認めえ得ないと思われる。河西の主張は性急に過ぎると思われるが、両者の影響関係を明確に示唆した点で（両者の類似性についての言及自体は、浅田豊によるシュタイナー著作の翻訳書解説などにすでに散見される）西田哲学理解への貢献度は小さくないと考えられる。それでありながら管見では河西論に言及する論考はいまだほぼ見られず³²、今後の検討を待ちたいところである。

シュタイナーは二二歳（一八八三年）の時から十四年間にわたってゲーテの「自然科学論集」編纂にたずさわり、直観に基礎を置くゲーテの認識論に共鳴を深めていった。さらにゲーテとニーチェの思想の共通性にも気づいたと言³³う。そうした基盤の上に著したのが、『ゲーテ的世界観の認識論要綱』（一八八六）、『自由の哲学』（一八九四年）『ニーチェ…同時代との闘争者』（二八九五年）、といった初期の諸著作だった。これらは、ニーチェやベルクソンらいわゆる「生の哲学」の流れに分類される思想家たちと同様、反主知主義的な立場に立つものである。

ここでは、河西のあげた『ゲーテ的世界観の認識論要綱』が、西田のみならず小林にも影響を与えたと思われる

事例を検証する。シュタイナーは、「学問の世界では、直観はおおむね蔑視されてきたものである。ゲーテが直観によつて学問的真理を得ようとしたのはゲーテの精神の欠陥であると思はされた」、^{③④}「直観されたものが学問的価値を持つべきなら、それはその後で証明される必要があると人は考えている」としつつ、「しかし有機科学にとつて、直観こそ正しい方法である」^{③⑤}（森章吾訳では、「生命科学にとつては、直観こそが正しい方法なのである」とされている）と説明する。そして、次のように続けていいる。

直観による業績には証明科学に対するのと同じ程度の信憑性を認められないという考えが、直観に対する蔑視を少なからず助長している。証明されたものだけが知識であり、それ以外は全て信仰であると、よく言われる。^{③⑥}

直観とは直接に対象の内にあることであり、真理に参入することであり、直観はその際考慮に値するようなことをすべて私たちに与えてくれる。直観は私たちの直観的判断の中ですべてを打ち明けてくれる。^{③⑦}

『ニーチェ』において「肉体の侮蔑者」を批判したシュタイナーが、ここでは直観の蔑視に対する批判を展開している。「直接に対象の内にある」のが、シュタイナーの言う「直観」であり、一般には一種の「信仰」のようなもの

と考えられているが、「証明科学に対するのと同じ程度の信憑性」や、それ固有の意味と役割があることを認めるべきだと主張する。シュタイナーはさらに言う。

それゆえ歴史について語るときにも、人間の外的要因だとか、時代の内にある理念などを持ち出すことは許されない。歴史の対象はそもそも人間なのであるから。^{③⑧} 右は、歴史について語る小林秀雄の、「人間がゐなければ歴史はない。まことに疑ふ余地のない真理であります。ところが、不思議なことには、僕等は、この疑ふ余地のない真理を、はつきり眼を覚まして、日に新たに救ひ出さなければならぬのである。唯物史観に限らず、近代の合理主義史観は、期せずしてこの簡明な真理を忘れて了ふ傾きを持つてゐる」といった文言をただちに想起させる。この

部分のみを取り出して比較する限りでは、特殊な話題について述べられているわけでもないで、偶然の話題の一致に見えることはあるかもしれないが、西田、シュタイナー、小林に見られるその他の多くの一致点を鑑みれば、やはり偶然ではないと判断するべきである。

シュタイナーもまた次のように言う。

人間本性の意志、人間本性の傾向を把握する必要がある。たとえば、人間が低次の段階からより高次の完成段階へと教育されていくというような目的性を歴史の

中に入れ込むことは、私たちの認識学とは全く相入れないものである。……歴史的事件を自然現象のように原因と結果の連続の経過として記述しようとするのも、私たちの観点から見れば誤りであろう。歴史の法則はそれよりずっと高次の本性を持っているからである。……原因、結果について語れるのは、人が全く外面的なところにとらわれているときだけである。……だから、対象に身を任せることが唯一の正しい方法である。その対象を越えていくことは全て非歴史である。⁽⁴⁾

歴史事象における「人間本性」をとらえようとするならば、合理主義的な尺度を持ち込まず、「対象に身を任せることが唯一の正しい方法」である。なぜなら、理論的・観念的史観でとらえられるよりも、「歴史の法則」は「ずっと高次の本性を持っているから」だ。上と同じ姿勢をシュタイナーは、『ニーチェ』においても記述している。

彼（ディオニソス的人間）は認識せんとする世界の外に観察者としてたたずむのではなく、自分の認識と一体となる。……彼はすべての人間の内面や情動の中へ入り込み、常時変化し続ける。このディオニソスの賢者には傍観者が対置される。傍観者は常に認識対象の外側にたたずんで、自分を客観的、受動的観察者であ

ると信じている。ディオニソス的人間にはアポロンの人間が対置され、彼は「何よりも視力を高め、幻視力を身につける」。自力で獲得した英知を持たないこのアポロンの精神は、人間現実の彼岸に在る事物の、影像である幻を手に入れんとするのである。⁽⁴⁾

ニーチェが肯定する「ディオニソス的人間」は「すべての人間の内面や情動」に入りこむ者であり、「世界の外に観察者としてたたず」む「傍観者」ではない。対象の高次の本性をとらえるため、「対象に身を任せる」行為には、合理主義的な立場からは排除されるべき「情動」へのアプローチがともなうのであり、それを嫌うアポロンの人間は、結局、「自力で獲得した英知を持」ち得ない者にすぎない。結果として彼は、人間にとつてのリアルな現実の経験からは隔絶した、実は「事物の、影像である幻」を手に入れることができるのみである。この言明は再び、歴史認識に言及する小林の言葉を想起させる。

現代人は、何は兎もあれ、歴史の客観性だとか必然性だとかいふ言葉を、実によく覚え込んで了つたのであります。そして歴史を冷たい眼で、ジロジロ眺めてゐる。暖い眼でも向けたら、歴史の客観性が台無しになつて了ふとも思つてゐるらしい。⁽⁴⁾

「万葉」の詩人は、自然の懷に抱かれてゐた様に歴史

の懷にもしつかりと抱かれてゐた。惜しと想へば全歴史は己れの掌中にあるのです。分析や類推によつて、過去の影を編み、未来の幻を描く様な空想を知らなかつたのです。^{④3}

右に言う「過去の影を編み、未来の幻を描く様な空想」とは、たとえば「唯物史観」などを介在させ、過去の歴史事実を主知的にとらえようとした結果得られる、過去の出来事の因果関係や、歴史の発展といった観念的な歴史把握を指す。これらが「未来の幻を描く様な空想」であるのに過ぎないのに対し、自己の内にあるはたらきのみを頼り、「惜しと想」う愛情をもつてとらえられた歴史事実、すなわち「自力で獲得した英知」によつてとらえ得た歴史事実には、自己にとつて「動かし難い」確實なりアリテイがあると言うのである。シュタイナーとの近接性は明らかだ。こうしてみると、シュタイナーがゲーテの認識論に即して言うところの「直観」が、西田幾多郎の言う、認識対象への無私な没入の姿勢にきわめて近いことがわかる。シュタイナーは、意識的な操作を全く放棄した状態で何かの対象に対したとき起こるその意識内の動きを「純粹経験」と呼び、自己の意識が自ずから持っている統一の働きにまかせよとする。「そうして初めて、私たちの世界観に内的な統一性が与えられる」からだ。シュタイナーは言う。

この世界観の中に、経験以外のある別種の要素を取り入れようとする、その世界観は統一性のないものになる。私たちはただ単に純粹な経験に向かい合つて立つ。そしてこの純粹経験自らの内で、それ自身及びそれ以外の世界について光を投げかけてくる要素を求めよう。^{④4}

ある観察の内で見いだしたものでなく、逆に観察の中に自ら考え入れたある主張を出発点とすることは、言葉の眞の意味において非ゲーテ的である。^{④5}

何の外的尺度も介在させず、純粹経験を「純粹なる心的活動」(和辻による語)のままにまかせ、そこに自ずから現れる「統一」の働きによつて現れる像を経験することがシュタイナーの言う「直観」である。すると、「純粹経験」を起点とする認識の「統一作用」を主張した著書である西田『善の研究』がただちに想起される。河西の指摘通り、両者の関係は密接である。西田は言う。

意識の本来は体系的発展的であつて、此の統一が厳密で、意識が自ら發展する間は、我々は純粹経験の立脚地を失はぬのである。^{④6}

眞の知的直観とは純粹経験に於ける統一作用其者である。生命の補足である。^{④7}

右の引用箇所西田は「直観」を「受動的觀照の状態」、

つまり主観をまじえないで、あるがままに対象を観察する

行為状態と説明しており、「純粹経験」を行為化した概念であるシュタイナーの「直観」の定義と変わらない。そもそも西田が『善の研究』の核とした「純粹経験」の定義はシュタイナーのゲーテ論そのままである。注(27)に示した西田による定義と、シュタイナーによる次の定義の間に齟齬はない。

私たちが自己を全く放棄して、現実に向かうとき、現実が私たちに現れてくるそのありようが純粹経験である。⁽⁴⁸⁾

要するに、西田が繰り返し言う「無私」(「純客観的」とは、シュタイナーの定義した「純粹経験」および「直観」にともなう様態そのままだったのだ。つまりここに、西田によるシュタイナー受容の核がある。西田が「無私」を「純客観的」というのは、それが、意識的主体的な動機を一切排除した、意識の原初的狀態であるシュタイナーの「純粹経験」をなぞっているからにほかならず、西田が『善の研究』を通して主張した「統一作用」(「人格」の作用)もまた、シュタイナーによるゲーテ論の核心である。小林秀雄の言う「無私」と西田のそれが親近性を持つ事実も、前節に見たとおりである。小林はシュタイナーおよび西田の認識論をなぞり、「直観」による対象認識を説いて

いたのである。

付言すれば、認識(行動)のための価値基準としての「愛」についてシュタイナーは次のように述べている。

私が自分の行動の外的な原理を承認しないのは、自身自身の中に行動の根拠、すなわち行動への愛着を見出しているからなのである。私は自分の行動が善いか悪いかを知性によつて吟味しないで、それを愛しているから実行に移すだけなのである。愛着に浸っている私の直観が、正しいあり方で、直観的に体験される世界の連関の内部に見出されれば、その行動は「善い」のであり、そうでなければ「悪い」のである。⁽⁴⁹⁾

対象を「愛」という、自己の内側にある動機が、自己にとつて意味ある価値基準とされる。この点もまた、小林、西田、シュタイナーに共通する認識の姿勢である。

以上検討してきたような認識姿勢は、大正生命主義、およびその傍流としての生命主義国語教育の潮流に乗り、広まりを見せた。以前に引いた、教育者水鳥川安爾の、生命主義国語教育論全盛期(大正十年~十五年頃)に属する文章(大正十三年刊)を、その典型的な例として再掲してきた。

皮相の観察は如何に数を重ねても決してこれに與ることとは出来ない。作品の中に沈潜することによつて始め

て之に到達することが可能なのである。冷然として道行く人の眼を見よ、それは如何に鮮に透明であつてもその眼の底に輝く何者がある。これに反して愛する人の眼にはその一瞥にも胸奥深く見透して、そこに動く限りなく複雑な感情意志の発露を観ることが出来るではないか。批評もこの例に洩れぬ。恰も路傍の人に対するがごとく冷然たる一瞥をもつてするものは真にこれを批判することが不可能である。忠実に作品に内在し作者の生命を内観して、その作品の価値を観ねばならぬ。⁽⁵⁰⁾

右の水鳥川の文言に見られるシュタイナー、西田、和辻、および小林のと類似は、決して単発的に現れた偶然的事例ではなく、生命主義芸術教育論者および国語教育者たちの文章には頻繁に見られる典型的事例ばかりである。⁽⁵¹⁾小林以下四者に共通して見られた文言の特徴が、決して偶然的産物ではなく、ひとつの思想潮流に属するが故の類似性なのだと理解されるだろう。

結

シュタイナーが説くところのゲーテおよびニーチェ、そして和辻哲郎、西田幾多郎、さらに小林秀雄が説くところの、主に歴史や古典を対象とする認識論の特質を比較検討

してきた。彼らの標榜する、自己意識の外にある一切の思考基準の否定と自己の意識経験への一元的な依拠に由来する、いわば個人的、情動的認識姿勢は、いわゆる客観的事実認識とはかなり異なつた様相をもっており、一見、対象への単純な情的共感をうたつているように見える。しかしこれらを、実証を超越した文学的空想だと即断するべきではないだろう。ルドルフ・シュタイナー、西田幾多郎が繰り返しこの認識姿勢の価値を説き、その文言がその後の思想家たちに持続的な影響を及ぼしえた事実を鑑みれば、彼らは、近代的な学問姿勢からは見えにくくなつてゐる、人間の生きる活動に欠くべからざる認識論を目指しているのではないかという理解がされてくる。シュタイナーの認識論が単なる主観主義でないのと同様、その影響下にあると思われる西田幾多郎、小林秀雄もまた、近代合理主義の陥穽を克服し得る認識論の獲得を目指したと考えられる。

小林秀雄の文言は、シュタイナー、西田らの認識論を、かなり忠実な形で受容している。この、シュタイナーから、西田、和辻哲郎、小林への影響の痕跡、およびシュタイナー影響下の西田および和辻から、小林への影響の痕跡を発掘することにより、小林が目指したと思われるそうした認識論のありようへの理解も漸進するのではないだろうか。本稿では、小林の言う歴史の「解釈を拒絶して動じな

い」姿について論じ残した。別稿に期したい。

注

引用文において適宜旧字は新字に改めた。引用文中の「」内は論者による補足である。引用文中の中略・省略は「……」で示した。

- (1) 小林秀雄『當麻』（『文学界』昭和十七（一九四二）年四月）、『小林秀雄全集 第七卷』新潮社、平成十三（二〇〇二）年十月、三五三頁
- (2) 拙稿「生命主義哲学から生命主義文芸論への階梯…生命主義者としての西田幾多郎、その小林秀雄に与えた影響の側面」（『京都語文』佛教大学国語国文学会、二〇一一年十一月）
- (3) 生田長江訳『ニーチェ全集 第七編 権力への意志 上』新潮社、大正十三（一九二四）年十二月、第四八九節
- (4) 生田長江訳『ニーチェ全集 第八編 権力への意志 下』新潮社、大正十四（一九二五）年三月、第五三二節
- (5) 原佑訳『ニーチェ全集十三・十四 権力への意志（上・下）』理想社、昭和三七（一九六二）年五・七月、ちくま学芸文庫、一九九三年十二月
- (6) 拙稿「小林秀雄と生命主義美術批評…「人格」主義から「肉体」の思想まで」（『京都語文』二〇〇七年十一月）
- (7) 和辻哲郎『ニーチェ研究』東京内田老鶴圃、大正二（一九一三）年十月、九一〜九二頁
- (8) 和辻哲郎『ニーチェ研究』八九頁
- (9) 和辻哲郎『ニーチェ研究』六六頁

(10) 拙稿「眼の陶冶と帝国主義（四）…大正期文芸教育論と生命主義芸術教育論」（『京都語文』二〇〇三年十一月）にて具体的に言及した。

- (11) 河西義治『京都学派の誕生とシュタイナー…「純粹経験」から大東亜戦争へ』論創社、二〇〇四年八月
- (12) 河西義治『京都学派の誕生とシュタイナー』三八頁
- (13) 和辻哲郎『ゼレン・キェルクゴオル』東京内田老鶴圃、大正四（一九一五）年十月
- (14) 河西義治『京都学派の誕生とシュタイナー』三四頁
- (15) 西尾幹二『日本人のニーチェ研究譜 ニーチェ全集別巻』白水社、一九八二年九月、五二五頁
- (16) ルドルフ・シュタイナー著・樋口純明訳『ニーチェ…同時代との闘争者』人智学出版社、一九八一年七月、第十五節、四四頁。Rudolf Steiner, *Friedrich Nietzsche: Ein Kämpfer gegen Seine Zeit*, Weimar, Verlag von Emil Feber, 1895
- (17) ルドルフ・シュタイナー『ニーチェ…同時代との闘争者』四四〜四五頁
- (18) 生田長江訳『ニーチェ全集 第五編 ツアラトウストラ（全）』新潮社、大正十（一九二一）年十月、四四頁
- (19) 小林秀雄『弁名』（『文芸春秋』昭和三六（一九六二）年十一月）、『小林秀雄全集 第十二卷』新潮社、平成十三（二〇〇一）年四月、二六七頁
- (20) 小林秀雄『弁名』、全集二七七頁
- (21) 和辻哲郎『ニーチェ研究』六七頁
- (22) 西田幾多郎『善の研究』弘道館、明治四四（一九一）年一月、『西田幾多郎全集 第一卷』岩波書店、二〇〇三年三

月、十八頁 ※以下、同巻は全集とのみ記す。

- (23) 西田幾多郎『善の研究』、全集七六頁
- (24) 西田幾多郎『善の研究』、全集八六頁
- (25) 西田幾多郎『善の研究』、全集一四三頁
- (26) 西田幾多郎『善の研究』、全集六頁
- (27) 以下のごとく。

経験するといふのは事実其俣に知るの意である。全く自己の細工を棄て、事実に従うて知るのである。純粹といふのは、普通に経験といつて居る者も其実は何等かの思想を交へて居るから、毫も思慮分別を加へない、真に経験其俣の状態をいふのである。(西田幾多郎『善の研究』、全集九頁、「第一編 純粹経験」冒頭部分)

- (28) 西田幾多郎『善の研究』、全集一四三頁
- (29) 西田幾多郎『善の研究』、全集一五七頁
- (30) 小林秀雄『歴史と文学』(『改造』昭和十六(一九四一年)三月)、『小林秀雄全集 第七巻』二〇二頁
- (31) ルドルフ・シュタイナー著・浅田豊訳『ゲーテ的世界観の認識論要綱』筑摩書房、一九九一年六月(原著一八八六年)、Rudolf Steiner, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*, 1886, Rudolf Steiner Gesamtausgabe Nr.2, T. Auflage Dornach, 1979
- (32) 西井美穂「ルドルフ・シュタイナーの人間観と宗教性…西田幾多郎の『善の研究』を手がかりに」(『アジア社会文化研究十三』二〇一二年三月) 最終節に西田とシュタイナーの思想の比較があるが、河西論への言及はない。
- (33) ルドルフ・シュタイナー「初版への序文」(『ニーチェ…同時代との闘争者』)による。

- (34) ルドルフ・シュタイナー著・浅田豊訳『ゲーテの世界観の認識論要綱』一〇七頁
- (35) ルドルフ・シュタイナー著・森章吾訳『ゲーテの世界観の認識論要綱』イザラ書房、二〇一六年八月、一四四頁
- (36) ルドルフ・シュタイナー著・浅田豊訳『ゲーテの世界観の認識論要綱』一〇七頁
- (37) ルドルフ・シュタイナー著・浅田豊訳『ゲーテの世界観の認識論要綱』一〇八頁
- (38) ルドルフ・シュタイナー著・浅田豊訳『ゲーテの世界観の認識論要綱』一二三頁
- (39) 小林秀雄『歴史と文学』、『小林秀雄全集 第七巻』一九九頁
- (40) ルドルフ・シュタイナー著・浅田豊訳『ゲーテの世界観の認識論要綱』一二四頁
- (41) ルドルフ・シュタイナー著・樋口純明訳『ニーチェ…同時代との闘争者』八二頁
- (42) 小林秀雄『歴史と文学』、『小林秀雄全集 第七巻』二〇〇頁
- (43) 小林秀雄『歴史と文学』、『小林秀雄全集 第七巻』二一九頁
- (44) ルドルフ・シュタイナー著・浅田豊訳『ゲーテの世界観の認識論要綱』三三頁
- (45) ルドルフ・シュタイナー著・浅田豊訳『ゲーテの世界観の認識論要綱』五七頁
- (46) 西田幾多郎『善の研究』、全集一二頁
- (47) 西田幾多郎『善の研究』、全集三五頁
- (48) ルドルフ・シュタイナー著・浅田豊訳『ゲーテの世界観の

認識論要綱』三二頁

(49) ルドルフ・シュタイナー著・本間英世訳『自由の哲学』人智学出版社、一九八一年五月、一六五頁 Rudolf Steiner, *Die Philosophie der Freiheit*, Dornach / Schweiz, 1894

(50) 水島川安爾「鑑賞批評の態度」(帝国教育会編『芸術教育の最新研究』文化書房、大正十三年六月二〇日、三七六頁)

(51) 拙稿「生命主義芸術教育論の勢力圏―武者小路実篤、片上伸、小林秀雄の『自己表白』」(『文学部論集』佛教大学文学部、二〇〇四年三月)などで論じた。

(付記)

本稿は、平成二九年度佛教大学国内研修制度による成果である。